



**You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Doznania emocjonalne w konstruowaniu tożsamości

Author: Jan Kajfosz

Citation style: Kajfosz Jan. (2016). Doznania emocjonalne w konstruowaniu tożsamości. W: M. Dziekanowska, M. Wójcicka (red.), "Tożsamości społeczno-kulturowe - kreacja i komunikacja" (S. 71-82). Lublin : Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Doznania emocjonalne w konstruowaniu tożsamości

Niniejszy tekst porusza kwestię kognitywnych mechanizmów stojących u podstaw tworzenia i przetwarzania subiektywnych wyznaczników tożsamości, a za nimi w pewnym stopniu także jej obiektywnych wyznaczników. Zostanie tu podjęta próba odpowiedzi na pytanie, skąd biorą się motywy skłaniające człowieka do utożsamienia się z określoną zbiorowością czy wręcz wspólnotą wyobrażoną (Anderson 1997) i do podejmowania wysiłków, żeby dostosować do podobnego utożsamienia własne kompetencje językowo-kulturowe?

Obiektywne i subiektywne wyznaczniki tożsamości

Celem wstępnej ilustracji weźmy fikcyjnego, niemniej z uwagi na rzeczywiste sytuacje dość prototypowego bohatera, hrabiego Wentzela Croy-Dülmena z powieści obyczajowej Marii Rodziewiczówny pt. *Między ustami a brzegiem pucharu*. Ów pruski arystokrata częściowo polskiego pochodzenia traktuje z wrogością wszystkich, którzy chcieliby go utożsamiać z Polakami. Wypiera ze swojej świadomości myśl, że mógłby mieć z nimi cokolwiek wspólnego. Pod wpływem miłości do pewnej polskiej szlachcianki i wynikłych stąd nowych relacji społecznych uzna się jednak w końcu za Polaka i nauczy się polskiego.

W ślad za transformacjami subiektywnych wyznaczników tożsamości (obrazów samego siebie) mogą się zmieniać także jej wyznaczniki obiektywne (Kłosek 2005, Marcol 2012: 36), w tym konkretnym przypadku kompetencje komunikacyjne. Subiektywne wyznaczniki tożsamości sprowadzają się do autoidentyfikacji, czyli obrazów wspólnot, z którymi człowiek identyfikuje się pod wpływem określonych wzorów kultury (*cultural patterns*) (Benedict 2008), m. in. pod wpływem zawierających się w nich systemów wartości oraz wynikających z nich widocznych i niewidocznych norm. Kształtowanie się i przekształcanie kompetencji językowo-kulturowych, jako obiektywnych wyznaczników tożsamości, może stanowić efekt woli podążającej za tym, co dla jej podmiotu uchodzi za piękne, wartościowe, co stanowi obiekt zafascynowania i pożądania.

Pewien zakres kompetencji językowo-kulturowych jest przez człowieka nabywany nieświadomie, w drodze socjalizacji/enkulturacji w środowisku, którego jako dziecko świadomie nie wybrał i które kształtuje jego wolę. Innego zakresu podobnych kompetencji człowiek nabywa na podstawie mniej lub bardziej świadomych wyborów, oczywiście również pod pewnym wpływem środowiska, w którym funkcjonuje. Warto w tym kontekście rozróżnić między socjalizacją pierwotną i wtórną. W ramach socjalizacji pierwotnej najważniejszą rolę pełnią tzw. znaczący inni (zwłaszcza rodzice i inni najbliżsi krewni bądź opiekunowie, koledzy ze środowiska rówieśniczego itp.), do których dziecko się przywiązuje już tylko dlatego, że spędza z nimi najwięcej czasu (Berger, Luckmann 1983: 202-214). Znaczący inni nadani są dziecku niejako przez los. Dziecko jest do ich otoczenia i systemów społecznych, w których działają, niejako „rzucone”, bo przecież ich samo nie wybiera (Heidegger 1967: 135). Socjalizacja wtórna jest z kolei w większym stopniu naznaczona wyborami, nawet jeśli jej podstawowym punktem odniesienia jest duch, jaki wpojono człowiekowi w ramach socjalizacji pierwotnej. Znaczący inni w każdym razie nie muszą tu mieć już decydującego wpływu na jej przebieg. Pod tym względem autoidentyfikacja w ramach socjalizacji wtórnej w większym stopniu nosi znamiona wyboru opartego na innych kryteriach niż tylko na tych, które człowiek przyswoił sobie w okresie dzieciństwa.

Rodzice wybierają dla dziecka pewną ścieżkę wychowania. Innym ośrodkiem władzy jest szkoła, która funkcjonuje zgodnie z polityką edukacyjną państwa bądź innej jednostki administracyjnej. Dziecko oczywiście nie wybiera, czego uczy się o własnym miejscu w świecie, o własnym pochodzeniu czy przynależności do wspólnot. Przyzwyczajają się do określonych kluczy, na których podstawie pewne narracje uznaje za prawdziwe, inne za wątpliwe, a jeszcze inne za błędne. Przyzwyczajają się do segregowania instytucji z uwagi na ich wagę i wiarygodność, do odpowiednich hierarchii społecznych, w ramach których przewidziano dla niego miejsce, do medialnie zapośredniczonych narracji i sposobów ich wartościowania. To wszystko rzutuje na to, w jaki sposób dziecko samo siebie rozumie i z jakimi wspólnotami w jakich kontekstach się utożsamia. Na drodze socjalizacji kształtują się oczywiście nie tylko subiektywne wyznaczniki tożsamości (autoidentyfikacje), ale także pewien zakres jej obiektywnych wyznaczników (kompetencje językowo-kulturowe). Co najważniejsze, na jedno i drugie wpływa władza rozumiana jako sieć jawnych i „milczących” przymusów rozprawdzonych do wielu ognisk – władza wykonywana nie z jednego centrum (Deleuze 1996: 101-116). Może ona, jak zauważono, przyjmować postać przywiązania jednostki do autorytetów, instytucji społecznych, symboli czy rytuałów (Lyotard 1997: 72-73, Bourdieu 2008: 72-86).

Wróćmy do obiektywnych wyznaczników tożsamości. Można do nich zaliczyć wszystko, co w sprawdzalny sposób odróżnia człowieka od innych ludzi i co

albo da się kształtować (kompetencje językowo-kulturowe), albo nie (np. fizjognomia, kolor skóry). Subiektywnie ktoś może czuć się na wskroś Polakiem albo jednocześnie Niemcem i Polakiem, co w naszych szerokościach geograficznych było do niedawna nie do pomyślenia z uwagi na dyskursy narodowe ukształtowane w XIX w. Jeśli jednak danej jednostce będzie brakowało odpowiednich obiektywnych wyznaczników, w tym przypadku odpowiednich kompetencji językowo-kulturowych, jej przekonania, odczucia, życzenia czy pamięć własnego pochodzenia wcale nie muszą być potwierdzane przez reakcje ze strony otoczenia. Mogę na wskroś czuć się Polakiem (autoidentyfikacja), lecz z uwagi na wygląd czy brak odpowiednich kompetencji językowych i kulturowych polskie środowisko, w którym się znajduję, wcale nie musi uznać mnie za *swojego*.

Wynika stąd, że między subiektywnymi i obiektywnymi wyznacznikami tożsamości mogą występować **dysonanse**. Tożsamość, która jest szerszym pojęciem, nie może być łączona z samą autoidentyfikacją, z obrazem (względnie: obrazami) samego siebie. To ważna konstatacja z uwagi na dominowanie współczesnych propozycji, które widzą podstawę tworzenia, przetwarzania czy (re)negocjowania tożsamości w samych tylko opowieściach o pochodzeniu aktora społecznego i społeczności, z którą taki aktor się identyfikuje (Bokszański 2005: 30). Gdyby ponadto zainteresować się typologizacją stereotypów (Thiele 2015: 30), oprócz **autoidentyfikacji** (utożsamienia się z obrazem wspólnoty) można też mówić o **heteroidentyfikacji** (o utożsamieniu kogoś innego z obrazem wspólnoty) i **metaidentyfikacji** (o wyobrażeniu na temat tego, z jaką wspólnotą utożsamia mnie ktoś inny). Te wszystkie czynniki mogą bowiem rzutować na własną tożsamość.

Status obiektywnych wyznaczników tożsamości, których nie da się pomijać, wymaga doprecyzowania. Da się co prawda obiektywnie określić, kto dysponuje odpowiednimi kompetencjami językowymi i kto w jaki sposób wygląda. Mimo wszystko nie w każdym środowisku do tego czy innego sprawdzalnego wyznacznika musi być przywiązywana ta sama waga. Wszystko zależy od wzorów kultury tej czy innej społeczności. Podobne wzory stanowią podstawę jednostkowych (subiektywnych) spostrzeżeń, doznań, przekonań czy życzeń. Owe wzory zapewniają im względną zgodność, czyli wymiar ponadjednostkowy, intersubiektywny. Mamy pod tym względem społeczeństwa na świecie, które różnie się rozumieją. Wprowadzony w naukach społecznych podział na narody kulturowe (zbudowane na wspólnocie językowej i etnicznej) i narody polityczne (których podstawę stanowi wola polityczna ludzi) (Kłoskowska 1996), aczkolwiek ważny, trzeba traktować jako orientacyjną typologizację, gdyż nie da się w te dwie kategorie wpasować całej gamy społeczno-kulturowych rozwiązań istniejących na świecie (por. Finkelkraut 1993: 14–38). W każdym razie kryteria, na których podstawie definiowane są wspólnoty (np. narody), mogą być różne (por. Kajfosz 2012).

Wzory kultury mogą swym nosicielom podsuwać czy sugerować różne kryteria odróżniania *swoich* od *obcych*.

Relację między subiektywnymi i obiektywnymi wyznacznikami tożsamości pozwala uściślić Pierre Bourdieu, który pisze o obiektywnych uwarunkowaniach tego, co subiektywne (m.in. o obiektywnych uwarunkowaniach własnych przekonań i życzeń), i subiektywności odczytań, ustaleń i określeń tego, co obiektywne (Bourdieu 2008: 42–71). Gdyby odnieść to do kwestii kształtowania tożsamości, można mówić o nierozzerwalnej dialektycznej współzależności między jej obiektywnymi i subiektywnymi wyznacznikami. Chodzi o to, że wzory kultury, dzięki którym określone różnice i podobieństwa wydają nam się ważne, podczas gdy inne nieważne bądź w ogóle nic nieznaczące, rzutują na nasze autoidentyfikacje, czyli na to, jakie obrazy samych siebie konstruujemy w odniesieniu do jakich zbiorowości. Obiektywny wyznacznik tożsamości może zatem stanowić nigdy niewykorzystaną możliwość przywiązania uwagi do określonych różnic między ludźmi jako do czynnika konstytuującego ich autoidentyfikację.

Wzory kultury należą w tym rozumieniu jednocześnie do sfery obiektywności jak i subiektywności. Wzór kultury jako niewidoczny, „milczący” (nieświadomy) warunek doświadczenia działa najzupełniej obiektywnie. Wówczas jednak gdy stanie się przedmiotem refleksji, gdy ukształtuje się jego reprezentacja, będzie ona funkcjonowała w sferze subiektywności czy intersubiektywności – jako reprezentacja „naszej kultury” podzielana przez większą ilość jednostek. Taka reprezentacja może być na mniejszą czy większą skalę negocjowana i renegocjowana. Na tej podstawie można na przykład decydować, jakich sposobów konceptualizowania świata będziemy uczyli swe dzieci. Możemy ich uczyć, jakie kryteria w orzekaniu przynależności zbiorowej są istotne, jakie są nieważne, a jakich kryteriów w ogóle należy unikać, gdyż mogą stanowić podstawę krzywdzącego wykluczania z uwagi na coś, co jest niezmiennie (np. kolor skóry). Pod tym względem można mniej lub bardziej świadomie kształtować przyszłe postacie wzorów kultury.

Rozróżnianie obiektywnych i subiektywnych wyznaczników tożsamości może na pierwszy rzut oka wydać się niepotrzebną teoretyzacją czy komplikacją. Jest ono jednak ważne z tego względu, że chroni badacza z jednej strony przed obiektywizmem, czyli wpisaniem wszelkiej tożsamości (narodowej czy jakiegokolwiek innej) w niezmienną, odgórnie nadaną „naturę”. Z drugiej strony chroni go przed subiektywizmem, rozumianym jako wpisanie tożsamości w same tylko autoidentyfikacje opierające się na narracjach, symbolach i ich wykładniach, bez stawiania pytań o **obiektywne warunki** powstawania, odtwarzania, przetwarzania czy negocjowania tychże narracji, symboli i ich wykładni. Tożsamości są co prawda społecznie konstruowane, niemniej podobny proces nie przebiega w próżni – zawsze opiera się na obiektywnych uwarunkowaniach międzyludzkiej interakcji (Bourdieu 2008: 63).

Wiedza potoczna, tożsamość i obcość

Własne autoidentyfikacje wpisują się przede wszystkim w codzienność, w świat doświadczany, określany w fenomenologii jako *Lebenswelt* (świat przeżywany, dosłownie: świat życia). Taki świat z jednej strony stanowi niezauważany horyzont, rozumiany jako porządek rzeczy, na którego tle człowiekowi ukazują się zauważane przez niego zjawiska. Z drugiej zaś strony na ów świat składają się same zjawiska zauważane, rozumiane, rozpoznawane, interpretowane. Ludzka świadomość wpisuje w nie określone znaczenia, toteż takie zjawiska zawsze są wynikiem swoistego dialogu między rzeczywistością i nieświadomą z reguły intencją postrzegającego podmiotu¹, która zawsze jest uzależniona od określonego porządku symbolicznego, a co za tym idzie – od wzorów kultury. Są one historycznie zmienne, stanowiąc efekt międzyludzkiej interakcji.

W odniesieniu do konkretnego człowieka podobne wzory przyjmują postać społecznie uwarunkowanych nawyków (*habitusów*), czyli dyspozycji do określonego typu percepcji, myślenia i innych rodzajów działania, które człowiek przyśwaja sobie w trakcie socjalizacji/enkulturacy (Bourdieu 2008: 72–74)². Na rzeczywistość konstytuowaną w ludzkim doświadczeniu rzutować też może specyfika konkretnej sytuacji człowieka, jak również jego chwilowe nastroje, afekty, które współokreślają, jakie kryteria widzenia i myślenia w danej chwili zastosuje. Wiedza potoczna nie ma zwartej, bezsprzecznej postaci, co jest ideałem wiedzy naukowej.

Alfred Schütz w swym eseju *Obcy (The Stranger)* proponuje czytelnikowi, by wyobraził sobie własną świadomość na sposób nierównego terenu, w którym występują różnej wysokości góry, stanowiące metaforę wiedzy odpowiednio jasnej i wyraźnej, płaskowyzę, odpowiadające z kolei wiedzy w różnym stopniu nieostrej czy mglistej, aż po najgłębsze doliny – odpowiedniki treści nieświadomych (Schütz 1944: 500–501). Dodajmy, że podobne nierówności terenu trzeba by sobie wyobrazić jako względnie dynamiczne, jako że aktualny stan relacji między wiedzą jasną, mglistą i nieświadomą zależy od zmiennych kontekstów. Chodzi o to, że człowiek – w zależności od niestałych bodźców zewnętrznych i wiążących się z nimi motywacji – może koncentrować uwagę na różnych płaszczyznach znaczeniowych zjawisk, poświęcając im albo bardziej szczegółową, albo raczej pobieżną, powierzchowną uwagę.

¹ W myśl Edmunda Husserla, który zapożyczył pojęcie intencji od Franza Brentana (Brentano 1999: 126), intencjonalność to refleksyjnie nierozpoznany z reguły udział świadomości w konstytuowaniu doświadczenia, a co za tym idzie – w kształtowaniu całego świata doświadczanego (*Lebenswelt*).

² Nawet jeśli Pierre Bourdieu dystansuje się od fenomenologii, zawdzięcza jej więcej, niż przyznaje (por. Throop, Murphy 2002: 185–207). Wystarczy porównać pojęcie habitualizacji w fenomenologii późnego Husserla z koncepcją *habitusu* Bourdieu.

Alfred Schütz, a za nim na przykład Teresa Hołówka, podkreśla, że w naszej wiedzy potocznej (codziennej) w różnym stopniu zaznaczają się mniej lub bardziej świadome bądź nieświadome nieścisłości, sprzeczności, że brak jej konsekwencji charakterystycznej dla poznania naukowego, przynajmniej takiego, które kieruje się ideałem w miarę systematycznie uporządkowanych ustaleń (Hołówka 1986). Nawet w świetle standardów wiedzy postmodernistycznej, świadomej swej perspektywiczności, swego uwikłania w różnego rodzaju motywacje, relacje władzy, historię, porządek społeczno-kulturowy, paradygmat poznawczy czy porządek mowy (dyskurs), niezauważona sprzeczność uchodzi za problem, za wyzwanie zapraszające do kwestionowania i dociekań. Na planie potoczności jest zgola inaczej: człowiek w zależności od konkretnej sytuacji z zasobu niezbornych założeń, przypuszczeń czy przekonań wybiera takie, które są mu akurat potrzebne, które „pasują” do sytuacji. Może nawet czasem zdawać sobie z tego sprawę, choć najczęściej niejako *post factum* – w retrospekcyjnym spojrzeniu.

Według Schütza u podstaw zauważenia własnych wzorów kultury (*cultural patterns*) stoi zderzenie się z *obcymi*, nieoswojonymi dotychczas jej wzorami. Nie z ich reprezentacją w postaci wyobrażenia o *obcym*, tylko z konkretnymi ludzkimi działaniami, w których trudno się rozeznąć. Dzięki takiemu właśnie zderzeniu własna „milcząca”, nieświadoma wiedza staje się rozpoznawalna, a jej pierwotnie ukryty i sprzeczny charakter nagle się ujawnia, żądając wytłumaczenia. W ten sposób własne wzory kultury, będące dotychczas dla swego nosiciela swoistą epistemologiczną kryjówką (*shelter*), przekształcają się w skomplikowany labirynt.

Własna autoidentyfikacja, która dotychczas wydawała się oczywista i jasna, może się w wyniku podobnego zderzenia przekształcić w zjawisko trudne do określenia. Człowiek może w ten sposób stanąć przed niedającym się ostatecznie rozwiązać zadaniem, bo przecież nie da się uczynić w pełni jawnym czegoś, co ma niejawne czy nieświadome („milczące”) płaszczyzny, co jest mniej lub bardziej heterogeniczne, niejednoznaczne. Zderzenie z *obcym* wymusza refleksję własnego miejsca pośród społeczności, z którą się identyfikujemy. Refleksji zaś z zasady nie da się doprowadzić do „końca”, gdyż jest projektem otwartym, gdzie każda uzyskana pewność zwykle okazuje się tylko przejściowa (Husserl 1996: 327). W tym trybie dotychczas najzupełniej jasne i oczywiste wyobrażenia o własnej tożsamości zaczynają ujawniać swe niedobory i mankamenty. Człowiek musi się wówczas określać na nowo, musi swej tożsamości **poszukiwać**.

Można w ten sposób rozumieć cierpienia tożsamościowe człowieka płynnej nowoczesności, o których pisze Zygmunt Bauman (Bauman 2000). W ślad za dekonstrukcją dotychczasowych pewników, wynikającą ze zderzeń z *obcym* – czego w globalizującym się świecie coraz trudniej unikać – człowiek coraz częściej marzy o twardym gruncie, na którym mógłby ostatecznie stanąć, a jest on przecież nieosiągalny. Obecnie każda wielka narodowa narracja, jako podstawa au-

toidentyfikacji w znaczeniu rozpoznania siebie jako członka narodu, ma swoje widoczne alternatywy. We współczesnym świecie bezsprzecznego obrazu własnej tożsamości (jednoznacznej autoidentyfikacji) nie może dostarczyć nawet mit, zwłaszcza jeśli widoczna jest jego mniejsza lub większa sprzeczność z empirycznymi konkretami. Mit da się obronić wyłącznie na drodze wyparcia, czyli ukrycia przed samym sobą wszystkiego, co z nim się nie zgadza.

Wystarczy przypomnieć o dysonansach między obiektywnymi i subiektywnymi wyznacznikami tożsamości. W autoidentyfikacjach – jako składnych obrazach samych siebie, od których oczekuje się trwałości – nie da się uwzględnić wszystkich nieraz sprzecznych i zmiennych obiektywnych wyznaczników tożsamości. Muszą być one w podobnym obrazie uwzględnione mniej lub bardziej wybiórczo. Choćby Jacques Lacan w swym studium pt. *Stadium zwierciadła* pokazuje, że sami siebie ujmujemy za pośrednictwem obrazu (dokładniej: wyobrażenia), przy czym ów obraz jako uporządkowana całość nigdy nie reprezentuje nas dokładnie we wszystkich nie zawsze zgodnych ze sobą szczegółach (Dybel 1996: 7–18). Człowiek późnej ponowoczesności (względnie: płynnej nowoczesności) w coraz większym stopniu, w wyniku wyżej wzmiankowanych zderzeń z *obcym*, zdaje sobie sprawę z tego, iż niektóre obiektywne wyznaczniki w obrazach *swojego* i *obcego* uwzględnia, uwypukla, a nawet wynajduje, inne zaś pomija, przemilcza, wypiera, zapomina.

Co mogło zaważyć na fakcie, że w 2013 r. na pierwsze strony polskich gazet trafiła wiadomość, iż w Poznaniu mieszka krewny Angeli Merkel, kanclerz Niemiec, a jej polska prababcia leży na jednym z poznańskich cmentarzy? W odniesieniu do jakiego porządku wiedzy informacja okazała się podniecająca na tyle, że „[...] po takich informacjach w Polsce zawrzało. Dziennikarze rzucili się do poszukiwania korzeni. Następnego dnia po obublikowaniu informacji Archiwum Państwowe w Poznaniu przeżyło oblężenie”³. Za jeden z powodów ogólnokrajowej sensacji trzeba by niewątpliwie uznać sprzeczność między składnym obrazem *niemieckości* (reprezentowanej w oczach Polaka m. in. przez niemieckie władze) a rzeczywistością, która jest zwykle bardziej skomplikowana niż obrazy (wyobrażenia) *swojego* i *obcego* w potocznym obiegu. Identyfikacja przypisywana wcześniej niemieckiej kanclerz przez polską opinię publiczną (dokładniej: heteroidentyfikacja) zderzyła się tutaj z reprezentacjami obiektywnych wyznaczników jej tożsamości. Gdyby w oczach znaczącej ilości polskich czytelników, słuchaczy czy widzów *niemieckość* nie przyjmowała postaci składnego obrazu-esencji, gdyby nie uchodziła za odwiecznie tę samą i tak samo *obcą*, raczej nie byłoby powo-

³ <http://www.polskatimes.pl/arttykul/795833,zygmunt-chyba-jestes-wujkiem-angeli-merkel,id,t.html> (data odczytu: 15.02.2016)

du do powszechnego zaskoczenia. Dopiero zderzenie podanych do wiadomości faktów z uproszczonym obiegowym obrazem *obcego* spowodowało „sensację”.

Doznanie emocjonalne, konotacja i autoidentyfikacja

Jeśli mamy odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób legitymizowane są tożsamości, trzeba jednocześnie zapytać, w jaki sposób legitymizowane są opowieści o narodach i całym szeregu innych wspólnot, z których obrazami utożsamiają się ich członkowie. W ramach socjalizacji pierwotnej początek podobnych legitymizacji stanowi więź emocjonalna między dzieckiem i jego znaczącymi innymi. Jeśli ktoś z rodziców albo najbliższych krewnych, do których dziecko jest emocjonalnie przywiązane, mówi mu, że razem należą do określonej szerszej wspólnoty, prawdziwość tego stwierdzenia opiera się na emocjonalnej więzi odbiorcy z nadawcą podobnego komunikatu. W ten sposób dziecko rozpoznaje się w określonym obrazie wyłaniającym się z określonych symboli, lecz przede wszystkim z narracji (o przeszłości, lecz także teraźniejszości i przyszłości wspólnoty), bez których owe symbole byłyby niezrozumiałe.

Za przykład może tu posłużyć struktura w miarę popularnego wierszyka dla dzieci, znanego jako *Katechizm polskiego dziecka* (z 1912 r.), autorstwa Władysława Bełzy. W świecie przedstawionym dialogicznego wierszyka, który zaczyna się od słów *Kto ty jesteś? – Polak mały*, pojawia się godło państwowe, jak również wykładnia podstawowych wartości związanych z tożsamością narodową. Jest tu także cząstkowa opowieść o przeszłości, teraźniejszości i przyszłości narodu, nawet jeśli pod względem formalnym zbudowana jest z pytań i odpowiedzi. Dodajmy przy okazji, że teksty, a zwłaszcza opowieści, na których opierają się autoidentyfikacje, muszą być dla dziecka łatwo przystępne, czyli względnie proste, niezbyt nieskomplikowane, i powinny odznaczać się wyraźnymi walorami estetycznymi, sztytami oczywiście na miarę percepcyjnych zdolności dziecka. Można wręcz stwierdzić, że dla dystrybucji obrazów przeszłości, a tak samo teraźniejszości i przyszłości, w obiegu komunikacyjnym kluczowe są nie wszystkie opowieści, lecz tylko takie, które są ogólnie przystępne i pożądane (atrakcyjne) z uwagi na ich walory poetyckie. To warunek ich spontanicznej społecznej reprodukcji.

W każdym razie emocjonalny związek dziecka ze znaczącym innym stanowi podstawę przeniesienia tejże więzi emocjonalnej na uogólnionego innego – na obraz wspólnoty i rządzących nią reguł (Mead 1962: 154–159). Obraz wspólnoty, jak każde inne wyobrażenie, nigdy nie funkcjonuje w próżni, zawsze konotacyjnie wiąże się z innymi obrazami. W tym wypadku znaczący inny asocjowany jest ze wspólnotą, a ta z kolei ze znaczącym innym. W oczach dziecka w ten sposób jedno uprawomocnia drugie, a drugie – pierwsze. Nie dziwota więc, że *matka* (znaczący inny) to metafora *ojczyzny* rozumianej jako przestrzeń wspólno-

ty narodowej (uogólniony inny), a podstawą słowotwórczą danego słowa jest *ojciec* (również znaczący inny) (por. Bartmiński 1993).

W ramach przedrefleksyjnego, spontanicznego postrzegania dodatnia treść aksjologiczna przenosi się ze źródła narracji o wspólnocie (ze *swojego* pod różnymi postaciami) na samą narrację o wspólnocie, i to na podstawie związku indeksykalnego, a więc na podstawie asocjacyjnej przyległości (sąsiedztwa wynikającego z powtarzalnego związku skojarzeniowego) jednego i drugiego. Spójrzmy na sprawę z perspektywy ucznia w szkole: nauczyciel opowiadający mu o wspólnocie jest dla niego metonimicznym reprezentantem instytucji szkoły, szkoła jest metonimicznym reprezentantem nauki, a co za tym idzie – obiektywnej prawdy. Jedno i drugie jest z kolei indeksykalnie związane z odświeżnymi rytuałami, które dostarczają uczniowi estetycznych, czasem wręcz sakralnych doznań. Co najważniejsze, **wartościujące konotacje związane z jednym ogniwem metonimicznego łańcucha mogą się „przenosić” na inne jego ogniwia – i to na przemian.** *Doniosłość* czy *autorytet* (oraz inne aksjologicznie nacechowane konotacje) związane z instytucją szkoły metonimicznie „przenoszą się” na nauczyciela, a następnie z powrotem na szkołę itp. Przenoszą się też na przekazywane uczniowi przez nauczyciela opowieści o przeszłości i *vice versa*. W ten właśnie sposób obrazy wyłaniające się z narracji o wspólnocie mogą legitymizować same siebie, mogą też legitymizować instytucje społeczne włącznie z tymi, przez które zostały same stworzone (Kajfosz 2013: 358–359).

Nauczyciela, którego autorytet przenosi się na przekazywaną przez niego narrację, można zastąpić dziadkiem, rodzicami czy innymi członkami rodziny, którzy stanowią dla odbiorcy autorytet i do których odbiorca emocjonalnie jest przywiązany. Innym źródłem, z którego autorytet i wartość mogą się przenosić na pochodzącą z niego narrację o przeszłości – i odwrotnie – może być książka lub czasopismo, eksponat muzealny czy rodzinna pamiątka ewokująca określony obraz przeszłości, na którym może oprzeć się autoidentyfikacja. Wartościująca konotacja związana z jakimkolwiek obiektem (z reliktem przeszłości bądź jego reprezentacją) może się przenosić na opowieści, które się wokół owego obiektu zawiązują – i na odwrót. Powtórzmy: na opowieści o wspólnocie może się przenosić aksjologiczna waloryzacja związana z jej źródłami (pozytywna albo negatywna), a z owych opowieści z powrotem na ich źródła.

Jeśli narracja tożsamościowa ma przemawiać do jak największej liczby członków określonej zbiorowości, musi być w miarę łatwo przystępna i odznaczać się walorami estetycznymi, które przyciągną do niej odbiorców. Ci zaś przynajmniej po części mogą zostać jej przyszłymi nadawcami. Służy temu właśnie estetyzacyjna obróbka. W ten sposób narracyjne obrazy *swojego* i *obcego* mogą stawać się bardziej sensualne, a dzięki swej bezpośredniej przemowie do ludzkich zmysłów – przekonujące. Wystarczy też wpisać je w poruszające rytuały (uroczyste akade-

mie, uroczystości upamiętniające różne wydarzenia z historii wspólnoty itp.), czyli w praktyki społeczne wyzwalające w swych uczestnikach estetyczno-sakralne doznania, które to na zasadzie swej styczności (indeksykalnego kontaktu) z owymi reprezentacjami przeszłości potrafią nadać owym reprezentacjom odpowiednią wagę, nadać im status naocznej prawdy.

W takiej sytuacji narracyjna reprezentacja różnicy między *swoim* i *obcym* indeksykalnie sąsiaduje z rytualnym kontekstem, w którym się pojawia. Jeśli ów kontekst nas zaangażuje, wywołując silne doznania, jest szansa na to, że treści aksjologiczne jednego ogniwa indeksykalnego łańcucha przeniosą się na inne sąsiadujące z nim ogniwa, a później na następne. Konotacje i treści aksjologiczne (takie jak *piękno*, *doniosłość*, *autorytet* itp.) wiążące się ze źródłem narracji o przeszłości mogą się metonimicznie „przenosić” na samą ową narrację, legitymizując ją w ten sposób – i *vice versa*. Jak tu nie wierzyć komuś, kto budzi w nas podziw i szacunek? Jak tu nie wierzyć komuś [czemuś], kogo [co] kojarzymy z kimś [czymś], kto [co] budzi w nas podziw i szacunek?

Przykładem estetyzacji pamięci może być także jej literackie opracowywanie (powieści historyczne), dramatyzowanie (sztuki sceniczne), filmowanie (powieści historyczne) itp. Przypuszczam, że nie jestem jedynym, kto dzięki wielokrotnemu obejrzeniu eposu filmowego *Krzyżacy* (reż. A. Ford, 1960) w czasach dzieciństwa po dziś dzień odruchowo czuje – wbrew wszystkim historiograficznym dysputom – że Ulrich von Jungingen to wcielenie zła, zwyciężone w ostatecznym rozrachunku przez dobro. To odskocznia do stwierdzenia, że na budowę obrazu świata, który ma swe eksplicytne (widoczne) i implicytne (niewidoczne) płaszczyzny, **zawsze rzutuje estetyka tekstu** w szerokim tego słowa znaczeniu. O oddziaływaniu narracji o przeszłości na umysł, a razem z nim na rzeczywistość, rozstrzyga jej poetyka, poetyka jej kontekstu albo jedno i drugie jednocześnie⁴. Estetyczne uniesienie, które towarzyszy percepcji określonych reprezentacji różnicy między *swoim* i *obcym*, może czynić je przekonującymi, a w tym sensie prawdziwymi. Dzięki estetycznej obróbce podobne reprezentacje silnie przemawiają do zmysłów (trafiają do *serc*), mogąc w ten sposób zyskiwać status prawdy (oddziaływać na *głowę*), a przez to motywować odbiorcę do działań (oddziaływać na *ręce*), jeśli posłużyć się relatywnie znaną metaforą-triadą Johanna Heinricha Pestalozziego, prekursora współczesnej pedagogiki (Pestalozzi 1935: 360–361). Im mocniejsze estetyczno-sakralne uniesienie w trakcie aktu komemoracyjnego, tym trudniejsze staje się rozróżnianie między różnymi płaszczyznami doświadczenia i tym wyraźniejsza przemowa sensualnego typu percepcji. W ten właśnie sposób

⁴ Pod tym względem znamienna jest kombinacja słów *poetics* i *politics* w tytule wpływowej pracy zbiorowej pod redakcją Jamesa Clifforda i George’a E. Marcusa, poświęconej strategiom dyskursywnym stosowanym w antropologicznym pisaniu (Clifford, Marcus 1986).

człowiek może mylić reprezentujące z reprezentowanym, dzięki czemu obrazy zakładające tożsamość ozywają w jego spontanicznej percepcji.

Reasumując, można stwierdzić, że narracje i związane z nimi identyfikacje zbiorowe, m. in. narodowe, podlegają władzy konotacji (czyli: aksjologicznie na-cechowanych skojarzeń), łącząc je z wszystkim, co funkcjonuje albo jako pozytywnie wartościowany autorytet, ewentualnie jako negatywnie wartościowany antyautorytet, jeśli pewna narracja tożsamościowa okazuje się niepożądana. Dzięki konotacjom człowiek z góry wie – a właściwie czuje – które narracje tożsamościowe są wiarygodne, a które niewiarygodne, i to jeszcze zanim zacznie je analizować i porównywać. W takiej sytuacji do legitymizacji bądź delegitymizacji obrazów *swojego* i *obcego* dochodzi już na poziomie spontanicznego „odczuwania”.

Pod tym względem konotacje mogą blokować refleksyjne myślenie. Niełatwo krytycznie analizować opowieść, o której – dzięki pozytywnej czy negatywnej emocji habitualnie z nią związanej – z góry wiadomo, że zasługuje na nasz bezwzględny szacunek albo na nasze bezwzględne potępienie bądź ignorancję. W tym rozumieniu „milcząca” czy nieświadoma treść aksjologiczna podsuwa, ułatwia, sugeruje nam sposób odczytania odpowiedniej narracji o *swoich* i *obcych*: rzutuje na intencję, z jaką narracja zostanie odczytana.

Bibliografia

- ANDERSON BENEDICT, 1997, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Kraków.
- BARTMIŃSKI JERZY (red.), 1993, *Pojęcie ojczyzny we współczesnych językach europejskich*, Lublin.
- BAUMAN ZYGMUNT, 2000, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa.
- BENEDICT RUTH, 2008, *Wzory kultury*, Warszawa.
- BERGER PETER L., LUCKMANN THOMAS, 1983, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa.
- BOKSZAŃSKI ZBIGNIEW, 2005, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa.
- BOURDIEU PIERRE, 2008, *Zmysł praktyczny*, Kraków.
- BRENTANO FRANZ, 1999, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, Warszawa.
- CLIFFORD JAMES, MARCUS GEORGE E., 1986, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley.
- DELEUZE GILLES, 1996, *Foucault*, Praha.
- DYBEL PAWEŁ, 1996, *Samouwiedzenie w lustrze. Program antropologii psychoanalitycznej we wczesnych pismach Jacquesa Lacana*, „Przegląd filozoficzny – Nowa Seria”, rocz. V, nr 4(20), Warszawa, s. 7–18.
- FINKIELCRAUT ALAIN, 1993, *Destrukce myšlení*, Brno.
- HEIDEGGER MARTIN, 1967, *Sein und Zeit*, Tübingen.
- HOŁÓWKA TERESA, 1986, *Myšlenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, Warszawa.

- HUSSERL EDMUND, 1996, *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Praha.
- KAJFOSZ JAN, 2012, *Wiślanie w Ostojicéwie a historia autoidentyfikacji na Śląsku cieszyńskim*, „Literatura Ludowa”, nr 6, s. 3–30.
- KAJFOSZ JAN, 2013, *Magic in the Social Construction of the Past. The Case of Teschen Silesia*, „Polish Sociological Review”, 3(183), s. 351–367.
- KŁOSEK EUGENIUSZ, 2005, *Świadomość etniczna i kultura społeczności polskiej we wsiach Bukowiny rumuńskiej*, Wrocław.
- KŁOSKOWSKA ANTONINA, 1996, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa.
- LYOTARD JEAN FRANÇOIS, 1997, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Warszawa.
- MARCOL KATARZYNA, 2012, *Konteksty życia „na pograniczu”. Wpływ relacji interetnicznych na język i kulturę wiślan w Ostojicéwie*, „Literatura Ludowa”, nr 6, s. 31–47.
- MEAD GEORGE H., 1962, *Mind, Self and Society*, Chicago.
- PESTALOZZI JOHANN H., 1935, *Sämtliche Werke*, Vol. 16, Berlin.
- THIELE MARTINA, 2015, *Medien und Stereotype. Konturen eines Forschungsfeldes*, Bielefeld.
- THROOP JASON C., MURPHY KEITH M., 2002, *Bourdieu and Phenomenology. A Critical Assessment*, „Anthropological Theory”, Vol. 2(2), s. 185–207.
- SCHÜTZ ALFRED, 1944, *The Stranger. An Essay in Social Psychology*, *American Journal of Sociology*, 49 (6), s. 499–507.

Affective experience within the identity construction

Summary

The aim of the paper is to analyze the function of affective experiences within the identity construction. Drawing on Bourdieu's concept of balance between methodological subjectivism and objectivism the author considers, for the first, the reciprocal dependencies between objective and subjective determinants of identity. He primarily examines relations between autoidentification changes (modifications of mental representations of the self as a society member) and acquiring of new language skills as well as additional elements of cultural patterns. In such intersubjectively valid patterns there are embedded tacit or apparent criteria of the distinction between “the own” and “the other” which shapes autoidentifications. For the second, the author deals with the role of affective experiences within the primary socialization, where autoidentifications emerge and shape. He focuses on the axiological layer of connotation, which can be understood as a nebula of associative images accompanying every notion. Connotations can function as a rhetorical instrument in such a way that they can legitimize narratives about the past.